

**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero
russo**

a cura di
Daniela Steila

aAccademia
university
press



Le pagine dedicate da Dostoevskij al confronto tra il Grande Inquisitore e Cristo ne *I fratelli Karamazov* suscitano ancor oggi considerazioni e dibattiti. Nella cultura russa la *Leggenda*, come fu presto chiamata, divenne un tema portante della discussione etico-politica e filosofico-religiosa fin dagli anni '90 dell'Ottocento, sensibile alle vicende e alle trasformazioni del periodo. L'antologia, che raccoglie testi per lo più tradotti in italiano per la prima volta, intende tracciare un percorso nelle riflessioni sulla *Leggenda del Grande Inquisitore* maturate nella cultura russa tra il 1902 e il 1933, attraversando l'impegno politico di inizio secolo, la rivoluzione mancata del 1905 e la crisi conseguente dell'*intelligencija*, il successo rivoluzionario del 1917 e l'affermazione del potere bolscevico, la crisi europea dei primi anni '30. Le riflessioni dei commentatori illuminano aspetti diversi del discorso di Dostoevskij, ma il tema comune della *Leggenda* permette di disegnare un interessante confronto sul rapporto tra intellettuali e potere.

**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero russo**

aA

© 2015
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando
info@aAccademia.it

prima edizione aprile 2015
isbn 978-88-99200-32-9
edizione digitale www.aAccademia.it/ilgrandeinquisitore

book design boffetta.com

Il Grande Inquisitore

Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944)	3
Ivan Karamazov come tipo filosofico	8
Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (1875-1933)	44
Il Faust russo	48
Dmitrij Sergeevič Merežkovskij (1865-1941)	63
Il profeta della rivoluzione russa.	
In occasione dell'anniversario di Dostoevskij	66
Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948)	76
Il Grande Inquisitore	79
Michail Ivanovič Tugan-Baranovskij (1865-1919)	112
Tre grandi problemi etici.	
La concezione morale di Dostoevskij	115
Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948)	138
Dostoevskij e la rivoluzione russa	141
Nikolaj Onufrievič Losskij (1870-1965)	162
Sulla natura satanica (secondo Dostoevskij)	165
Sergej Iosifovič Gessen (1887-1950)	198
La tragedia del bene nei <i>Fratelli Karamazov</i> di Dostoevskij	200
Ivan Ivanovič Lapšin (1870-1952)	234
Come si è formata la leggenda del Grande Inquisitore	236
Semen Ljudvigovič Frank (1877-1950)	254
La leggenda del Grande Inquisitore	259
Indice dei nomi	271

Dopo aver ricevuto un'educazione fortemente religiosa da parte del nonno materno, uno dei fondatori della comunità ebraica di Mosca, ancora ragazzo Frank venne introdotto dal secondo marito della madre nel mondo del populismo socialista e del radicalismo politico. Nel 1894 si iscrisse alla facoltà di diritto, gettandosi a capofitto nella propaganda marxista e nell'attività rivoluzionaria clandestina. Maturò presto una certa insofferenza verso il dogmatismo che gli sembrava proprio dei suoi compagni e prese a occuparsi di economia politica. Bandito da tutte le università del paese per aver steso un manifesto durante le dimostrazioni studentesche del 1899, Frank si recò a Berlino. La monografia *La teoria del valore di Marx e la sua portata* gli procurò un posto da assistente alla facoltà di economia del Politecnico di Mosca, che Frank però rifiutò perché avrebbe dovuto convertirsi all'ortodossia.

Quando prese parte alla famosa antologia *I problemi dell'idealismo*, Frank aveva da poco scoperto Nietzsche e a lui dedicò il suo contributo, criticando l'utilitarismo dell'*intelligencija* a favore dell'«etica dell'amore per il remoto». Politicamente seguì il percorso di Struve e Berdjaev, accostandosi al gruppo dell'«Unione di liberazione» e poi al Partito Costituzional-Democratico, e collaborando con diverse riviste interessa-

te alla «nuova coscienza religiosa», che Frank considerava espressione della crisi del razionalismo e del socialismo. Alla crisi morale dell'*intelligencija* dedicò il suo intervento nell'antologia *Le pietre miliari*, del 1909, intitolato *L'etica del nihilismo*. La fallimentare rivoluzione del 1905-1906 aveva mostrato «il rapido disfacimento delle più forti tradizioni e concetti morali nell'ambito dell'*intelligencija* russa»:

Come poté accadere che i fondamenti morali dell'*intelligencija*, che sembravano così saldi e forti, siano stati scossi così presto e radicalmente? Come spiegare che la pura e leale *intelligencija* russa, formatasi all'insegnamento degli uomini migliori, sia stata capace, anche se per un attimo solo, di scendere fino ai saccheggi e alla sfrenatezza animalesca?¹

Secondo Frank, il problema stava nel «moralismo» dell'*intelligencija*, che tutto sottoponeva al criterio dell'utilità, sacrificando la sua stessa coscienza intellettuale e il suo senso estetico. Nello slancio nichilistico all'assolutizzazione dell'umano, chi ama la verità, la bellezza, Dio, viene considerato un nemico diretto del popolo. E, d'altra parte, la felicità del popolo diviene un ideale a sua volta assoluto e a suo modo religioso. La figura classica dell'intellettuale rivoluzionario russo degli anni Settanta risulta così, per Frank, il «*monaco militante della religione nihilista del benessere materiale*»; nella rivoluzione «un pugno di monaci, estranei al mondo e che disprezzano il mondo, dichiara guerra al mondo per ricolmarlo di benefici con la violenza e soddisfare i bisogni terreni e materiali»². Di fronte al fallimento dell'esperienza rivoluzionaria, l'*intelligencija* aveva allora l'opportunità di rinunciare al moralismo nihilista e «passare a una cultura creativa, costruttiva, all'*umanesimo religioso*»³.

Forte della sua formazione europea, informato dei dibattiti occidentali, appassionato lettore e qualche volta critico dei neokantiani, Frank rivendicò sempre il valore filosofico del pensiero russo senza connotazioni nazionaliste. Se è vero che esiste una differenza tra «la conoscenza puramente razionalistica, che è guidata esclusivamente da criteri logici imperso-

1. S. L. FRANK, *Etika nihilizma. K karakteristike nraustvennogo mirovozzrenija russkoj intelligencii*), in *Vechi*, cit., p. 177 [trad. it. *La svolta Vechi*, cit., p. 170].

2. *Ivi*, p. 204-205 [trad. it. cit., p. 191-192].

3. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit., p. 196].

nali, e la conoscenza mistico-intuitiva che ha coscienza della sua fonte come di una reale forza divina e di se stessa come di una viva comunanza con Dio», e che tradizionalmente il pensiero russo si colloca più nella seconda direzione e quello occidentale nella prima, è ancor più vero che la filosofia in quanto tale non può non essere pensiero razionale:

I filosofi possono essere mistici e razionali [...], empiristi e scettici, ma se sono *filosofi* e vogliono costruire una filosofia, allora tutti ragionano e dimostrano, realizzano la divina arte della dialettica, cioè operano con concetti astratti e si basano su norme logiche⁴.

Nella sua attività teoretica originale, Frank affrontò inizialmente il problema della conoscenza, a cui dedicò la tesi di laurea, discussa a Pietroburgo nel 1915, dal titolo *L'oggetto del sapere. Fondamenti e limiti della conoscenza astratta*. Frank vi sosteneva che a rendere possibile la stessa conoscenza logica e scientifica deve essere il nostro radicamento nell'essere metalogico, inaccessibile alla conoscenza logica, ma esistente per me e in me come un'intuizione. La scienza studia il mondo esterno secondo metodi e forme del tutto corrette e attendibili, ma a sua volta il mondo esterno poggia in ultimo sull'intuizione.

Allo scoppio della rivoluzione bolscevica, Frank reagì con estrema durezza, come mostrò nel saggio per la raccolta *De profundis*. A chi sosteneva che il motivo della brutalità della rivoluzione stava nell'«impreparazione del popolo» che non aveva saputo realizzare i nobili ideali dell'*intelligencija*, Frank rispondeva che «la passione popolare nella sua dirittura, nel suo fiuto per il fondamento attivo-volontaristico dell'idea, non fece che strappare agli slogan dell'*intelligencija* il sottile strato di vago raziocinio e di distinzioni tattiche moralmente inconsistenti»⁵. La responsabilità della rovina andava attribuita, secondo Frank, all'idea socialista, che in Occidente non aveva avuto conseguenze così terribili perché si era in un certo senso «stemperata in un pacifico movimento economico e politico per migliorare le sorti della classe operaia». In Russia invece

4. Id., *O nacionalizme v filosofii*, in Id., *Russkoe mirovozzrenie*, Nauka, Sankt Peterburg 1996, p. 107.

5. Id., *De profundis*, in *Iz glubiny*, cit., p. 255.

il socialismo rivoluzionario che afferma la possibilità di istituire sulla terra la giustizia e la felicità con il mezzo meccanico del rivolgimento politico e della “dittatura” violenta, il socialismo basato sulla teoria del primato degli interessi economici e sulla lotta di classe, che vede nella cupidigia delle classi superiori l’unica fonte di tutti i mali e nella cupidigia, essenzialmente identica, delle classi inferiori una forza sacra che opera il bene e la giustizia, questo socialismo porta in sé la necessità immanente dell’ipocrisia sociale universale, della santificazione di motivi bassamente interessati con il pathos morale della nobiltà d’animo e del disinteresse⁶.

Accanto alle responsabilità del socialismo, Frank era altrettanto implacabile nell’elencare le colpe dei liberali e dei conservatori, che nutrivano «la stessa incomprendimento per i fondamenti spirituali organici della convivenza sociale, lo stesso amore per le misure meccaniche di violenza esteriore e di punizione draconiana, la stessa combinazione di odio per le persone vive con l’idealizzazione romantica delle forme politiche astratte e dei partiti»⁷. Anche la chiesa russa, a cui nel frattempo Frank si era accostato, risultava incapace di una positiva azione sociale.

Dalla riflessione sulla catastrofe russa, Frank elaborò una nuova prospettiva di «umanesimo religioso»: la crisi dell’Europa, non soltanto della Russia, segnava l’esaurimento della spinta progressiva della razionalità e occorreva, secondo lui, recuperare la tradizione di Francesco d’Assisi, Dante, Nicola Cusano, presente anche in Russia in Puškin, Dostoevskij, Solov’ev.

Costretto a emigrare nel 1922, Frank si stabilì dapprima a Berlino, poi a Parigi. Nei dibattiti dell’emigrazione introdusse il concetto di «nuovo medioevo», che divenne molto popolare: l’epoca «organica» sognata dal rinascimento russo era arrivata, ma in modo del tutto diverso da come ci si aspettava, con il trionfo del marxismo in Russia e del fascismo in Europa. A queste forme corrotte di collettivismo, andava contrapposta una forma di teocrazia, il radicamento religioso dell’umanità collettiva. In ciò la Russia, con la sua tradizione filosofico-religiosa, aveva molto da offrire alla riflessione europea. Lo mostrava la stessa complessità del termine russo

6. *Ivi*, p. 258.

7. *Ivi*, p. 262.

pravda, che è da un lato «verità» nel senso della correttezza teoretica, ma è anche correttezza morale, ricerca della santità. In questo senso la verità per i Russi è anche trasformazione della vita.

Nell'ultimo periodo, a partire dalla sua maggiore opera filosofico-religiosa, *L'inattigibile* (1939), Frank si interessò soprattutto del problema del male. Lo ponevano con tragica forza gli eventi spaventosi che stavano travolgendo l'Europa e costrinsero Frank a fuggire anche dalla Francia, per riparare negli ultimi anni a Londra.

La leggenda del Grande Inquisitore

La *Leggenda* di Dostoevskij, intrecciata alla fabula del suo romanzo *I fratelli Karamazov*, appartiene a quelle grandi creazioni simboliche dello spirito, la cui interpretazione, come del resto anche l'interpretazione della stessa realtà, rimane sempre discutibile e in ultima istanza dipende dalla profondità e dall'ampiezza dell'esperienza spirituale del lettore.

Il contenuto della *Leggenda* e il suo significato immediato sono noti. Cristo appare nel suo aspetto terreno nella Siviglia del XVI secolo, nel periodo del dominio dell'Inquisizione spagnola, compie miracoli ed è salutato dal popolo con trepidi timore e giubilo. Il vecchissimo Grande Inquisitore ordina alla guardia di prenderlo sotto gli occhi della folla, abituata alla cieca obbedienza, quindi di notte lo visita in carcere e si rivolge a lui con un discorso stranissimo, nel cui contenuto è racchiuso tutto il significato della leggenda. Questo contenuto consiste nella netta contrapposizione dell'idea di redenzione del Cristo al programma di salvezza concepito dal Grande Inquisitore e corrispondente ai consigli di Satana a Cristo nel deserto; per di più queste proposte sono interpretate non come una tentazione, ma come dei consigli straordinariamente saggi; soltanto essi – come dimostrava l'esperienza di quindici secoli – avrebbero potuto dare all'umanità uno scampo reale, effettivo. Invece di prendere a fondamento la dignità dell'uomo e aspirare alla salvezza attraverso il rifiuto di tutti gli adescamenti esteriori e la coercizione, attraverso la decisione presa liberamente dall'uomo di seguire Cristo, bisogna, consapevoli della debolezza dell'uomo medio e per compassione di questa debolezza, ricorrere ai tre mezzi che proponeva lo spirito terribile e intelligente: riconoscere efficace e convincente la forza del «pane» sulla massa, agire su di essa attraverso «il miracolo, il mistero, l'autorità»⁸, e anche la presa del potere terreno. Soltanto con l'aiuto di questi tre mezzi estremi, trasformando gli uomini in bambini innocenti, obbedienti, li si possono condurre alla felicità e all'unione. Tutta la tragicità della responsabilità volontaria, tutto il peccato della coercizione e dell'inganno devono prenderli su di sé i capi, per il fine ultimo della vera salvezza delle masse.

aA

259

8. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., p. 232 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 370].

La fine della scena raffigura il bacio silenzioso con cui Cristo, dopo aver ascoltato il Grande Inquisitore con addolorata compassione, risponde al suo discorso. Il Grande Inquisitore, turbato, apre la porta della prigione al personaggio miracoloso, ma lo avverte di non tornare mai più. «Quel bacio gli brucia il cuore, ma il vecchio persiste nella sua idea»⁹.

In che cosa consiste il significato di questa *Leggenda*? Sarebbe estremamente superficiale pensare, come spesso si pensa, che qui si tratti di una critica alla Chiesa cattolica. È vero, com'è noto, Dostoevskij verso il cattolicesimo aveva un atteggiamento unilateralmente polemico, e questo suo atteggiamento si trova riflesso nella forma esteriore della *Leggenda*. Ma questa polemica non soltanto non esaurisce il significato della *Leggenda*, non ne sfiora neppure il nucleo. È evidente che la *Leggenda* riguarda un tema spirituale molto più generale. Essa coinvolge, per esempio, anche il socialismo rivoluzionario, che secondo la previsione profetica di Dostoevskij non è compatibile con l'individuo libero e conduce ineluttabilmente al dispotismo totalitario e persino alla schiavitù generale (cfr. il programma di Šigalev nei *Demoni*). La critica contenuta nella leggenda è diretta in generale contro i fini di quella utopia che più volte è stata formulata nella storia dell'umanità (da Platone a Renan), vale a dire contro l'intenzione di trasferire la responsabilità per i destini della società nelle mani di uno strato di saggi prescelti e raggiungere la felicità dell'umanità attraverso il potere dispotico sulla massa irresponsabile, educata nell'obbedienza servile.

Ma anche tutte le considerazioni filosofico-politiche trascurano il significato più profondo della *Leggenda*. Questo significato è posto nell'ambito puramente *spirituale*, ci disvela una problematica eterna dello spirito umano.

Innanzitutto, è importante capire che, benché l'autore sia chiaramente d'accordo con *una* delle due opinioni che si contrappongono e lottano l'una contro l'altra, si tratta non di una polemica superficiale, ma della scoperta di un'*antinomia* interna. In generale il pensiero di Dostoevskij è dialettico. Egli conosce e vive le grandi, eterne contraddizioni della vita; sa che il cuore umano è ampio e comprensivo; sa anche che ciò che in ultima istanza appare come tentazione ed errore,

9. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., p. 380].

deriva dagli stessi profondi bisogni della natura umana, e quindi in un certo senso e in una certa forma contiene in sé una qualche verità, benché relativa. Gli errori o il male, che egli stesso non abbia provato, non interessano Dostoevskij. La sua lotta è sempre una lotta tragica con se stesso. Questo è vero anche in riferimento alla seduzione contenuta nella tesi del Grande Inquisitore. Di ciò è già testimone il fatto che la *Leggenda* è concepita e raccontata da Ivan Karamazov, il personaggio in cui più chiaramente si riflettono le negazioni e i dubbi attraverso cui passò lo stesso Dostoevskij.

Il rimprovero principale, che l'Inquisitore muove a Cristo per volontà di Dostoevskij, consiste nel fatto che Cristo, sulla via della sua salvezza, non solo non libera l'uomo dalla problematica della vita, dal fardello di prendere liberamente delle decisioni, ma, facendo i conti con la dignità dell'uomo, carica sulle sue spalle un fardello senza precedenti. Invece, come ritiene il Grande Inquisitore, la vera salvezza dell'uomo consisterebbe proprio nella sua liberazione dalla problematica della vita, poiché proprio questa problematica è la maledizione che pesa sul genere umano come risultato del peccato originale. Nonostante il principio ribelle che con ciò stesso fu posto nel cuore umano, il sogno segreto dell'uomo resta la liberazione dalla problematica della vita, il ritorno allo stato paradisiaco di innocenza e ingenuità infantile.

In tal modo, l'idea fondamentale che definisce la concezione e il programma del Grande Inquisitore è l'idea del *paradiso terrestre*. La salvezza significa per lui la liberazione dell'uomo da qualsiasi tragicità, dalla lotta e dalla discordia intestina, dai dubbi e dai tormenti della coscienza, cioè la realizzazione e la perpetuazione della coscienza infantile ingenua, semplice, che si trova al di là del bene e del male. Il sogno del paradiso in terra, che rappresenta quasi una *restitutio in integrum*, il ristabilimento dell'originaria vita paradisiaca assolutamente armonica, in cui le conseguenze del peccato originale semplicemente sono annullate e abolite, forma – secondo la personale esperienza di Dostoevskij – il sogno più profondo, recondito del cuore umano. Questa inclinazione Dostoevskij la esprime più di una volta, e non soltanto nella *Leggenda del Grande Inquisitore*. Nell'*Adolescente*, per esempio, l'eroe principale del romanzo, Versilov, prevede la condizione finale dell'umanità morente: dopo aver perso la fede in Dio e l'idea dell'immortalità, l'umanità è afferrata

da un senso di disperazione, abbandono e presentimento della prossima fine, e di qui vengono la bontà e la dolcezza; il terrore e la pietà l'uno per l'altro uniscono gli uomini e con ciò stesso li condannano verso la fine a una felicità tristemente pacifica, come bambini poveri, ma tuttavia beati (una piena analogia con il quadro, più tardi sviluppato da Nietzsche nello *Zarathustra*, degli «uomini superiori»¹⁰, ma senza il disprezzo per gli uomini caratteristico di Nietzsche). Con grandissimo entusiasmo, come se si trattasse del compimento dell'ultima brama, del sogno del paradiso terrestre, della beatitudine dell'innocenza infantile e dell'ignoranza fanciullesca, Dostoevskij parla di due «autentici» sogni: del sogno di Stavrogin (nei *Demoni*) e soprattutto nel racconto *Il sogno di un uomo ridicolo*, una delle creazioni più profonde di Dostoevskij. A questo stesso tema si riferisce anche, come un contrappunto negativo, un altro sogno, quello di Raskol'nikov, della strana malattia spirituale che colpisce gli uomini, per cui gli uomini, ciascuno ossessionato dalla sua particolare fede nel bene e nel male, si distruggono l'un l'altro in terribili guerre religiose, in un'anarchia universale, quasi un quadro di inferno sulla Terra, direttamente contrapposto al sogno del paradiso terrestre.

In tutte queste descrizioni del paradiso terrestre è presente un tratto comune: lo stato ideale si raggiunge a prezzo del rifiuto dell'ansia creativa dello spirito. Dostoevskij non ci nasconde che il raggiungimento di questa condizione paradisiaca richiede una cosciente autolimitazione dello spirito, il deciso riconoscimento dell'insufficienza e immaturità dell'uomo. «L'animo umano è immenso, fin troppo, io lo rimpicciolirei»¹¹, si dice nei *Fratelli Karamazov* considerando la terribile natura divino-demoniaca della bellezza erotica. La vera beatitudine risiede soltanto nel ritorno all'innocenza infantile, ma per l'uomo spiritualmente maturo questo significa il rifiuto della dignità spirituale. Essa richiede il ritorno allo stato originario; è un movimento *reazionario* nel senso profondo, spirituale di questo termine. L'uomo in qualche modo si è perduto; deve tornare al punto di partenza, dove

10. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 353-354 [trad. it. *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 349-350].

11. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., p. 100 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 175].

conosceva la beatitudine, poiché non era fornito di spirito o di aspirazione creativa.

In tal modo, lo spirito contrappone la quiete alla beatitudine, poiché lo spirito è ansia e tormento, il principio eversivo che rende la vita umana problematica, che la trasforma nella tragedia che porta con sé i tormenti della responsabilità libera e dell'interiore assunzione di decisioni. Una tentazione di forza enorme, quasi irresistibile è posta nel pensiero se questa agitazione tormentosa non sia un errore di cui l'uomo possa semplicemente liberarsi come di un peso non necessario e pernicioso. Forse che lo stato opposto di beatitudine e di quiete ingenua, non spirituale, non forma l'unico e definitivo scopo dell'uomo, a cui lo trascinano il suo istinto innato naturalmente animalesco e la nostalgia religiosa del suo cuore? I sogni del paradiso terrestre sono un'evidente testimonianza del fatto che lo stesso Dostoevskij provava acutamente la seduzione di questa idea e lo ammise con il coraggio spirituale che gli era proprio.

Al tempo stesso, tuttavia, egli riconosce, con una forza enorme, che forse non c'era ancora mai stata, la potenza contrapposta a questa seduzione quasi insormontabile. Nel cuore umano c'è una forza oscura, irraggiungibile, ancora più potente dell'aspirazione alla quieta beatitudine. È la coscienza della propria *libertà*, nel senso dell'irrazionalità interiore e dell'ansia creativa. Proprio essa forma la natura più profonda dell'uomo. Questa potenza pura, indeterminata, questo principio incompiuto, onnipotente, nello spirito umano, questa capacità di porre a se stessi dei fini e determinare a propria discrezione la direzione della propria vita, forse che questa proprietà irraggiungibile, irrazionale, non è il più alto, l'unico patrimonio dell'uomo, al quale egli semplicemente non può rinunciare, senza compiere un atto di suicidio, perché essa coincide con la sua essenza in quanto uomo? L'uomo non tende né alla felicità, né alla quiete. In ultima istanza egli tende soltanto alla possibilità di vivere veramente come *uomo*, cioè realizzare se stesso a propria discrezione, in tutta l'irrazionalità e insensatezza della sua natura. Questa ribellione incondizionata contro tutto ciò che è normativo e razionale nella vita, in nome della dignità e dell'insostituibilità del principio anarchico, Dostoevskij la proclama con le parole dell'uomo tetro, inferocito, eroe delle *Memorie dal sottosuolo*. Supponiamo, dice, che sia stata raggiunta l'ultima perfezione

dell'armonia, dell'assennatezza e della giustizia nell'ordinamento di vita degli uomini. Forse non comparirà allora uno spudorato bislacco che dirà: «Ebbene [...], non daremo un calcio una volta per sempre a tutta questa razionalità, al solo scopo di mandare al diavolo questi logaritmi e di vivere di nuovo secondo la nostra propria stupida volontà?»¹². In ciò questo sfrontato troverà indubbiamente dei seguaci. Poiché il bene più alto a cui tende l'uomo, la stessa «utilità molto utile»¹³, che è omessa da tutti gli uomini avveduti nei loro calcoli di utilità, consiste nel fatto che egli può in ogni istante avere coscienza di sé come *uomo* autentico, e non un fortepiano a tastiera su cui suona qualcun altro.

Dal punto di vista di questo bisogno innato di illimitata libertà interiore, la tendenza alla beatitudine ingenua, come alla quiete assoluta dell'equilibrio spirituale, non è nient'altro che l'espressione dell'apatia, dell'inclinazione verso la morte spirituale. È vero, nel discorso del Grande Inquisitore si dice che gli uomini sono ribelli nati, ma ribelli deboli, codardi, servili. Più di tutto li spaventa il fardello della loro propria responsabilità; sono animali da branco, a cui dà soddisfazione soltanto l'imitazione, la monotonia di un pensiero attribuito a tutti. (In un altro passo Dostoevskij dice quasi che la *paura di fronte alla propria opinione*, diffusa tra gli uomini, è la più diabolica deformazione dello spirito umano)¹⁴.

Il vero significato della *Leggenda del Grande Inquisitore* si conosce soltanto alla luce di questa grande antinomia tra la beatitudine ingenuamente infantile e la spiritualità libera. Prima di tutto, la rappresentazione del paradiso terrestre si arricchisce qui di un tratto importante. Dostoevskij arriva alla conclusione che l'ideale del paradiso terrestre, come di uno stato onnicomprensivo, a cui sono partecipi tutti gli uomini, in generale è irrealizzabile. Poiché a questo ideale bisogna *guidare* l'uomo, come a ogni ideale. Ma chi guida deve porsi

aA

12. ID., *Zapiski iz podpol'ja*, cit., t. 5, p. 113 [trad. it. *Memorie dal sottosuolo*, cit., p. 110].

13. L'espressione è di N. G. Černyševskij, che nel famosissimo saggio *Il principio antropologico in filosofia*, aveva scritto: «Il bene è per così dire il grado supremo di utilità, un'utilità molto utile» (N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Antropologičeskij princip v filosofii*, in ID., *Sočinenija v dvuch tomach*, t. 2, Mysl', Moskva 1987, p. 223).

14. Probabile riferimento a F. M. DOSTOEVSKIJ, *Prestuplenie i nakazanie*, cit., t. 6, p. 356 [trad. it. *Delitto e castigo*, cit., p. 519].

questo fine liberamente, per una propria decisione interiore; in tal modo egli deve conservare per sé e sviluppare in se stesso una spiritualità libera, direttamente opposta alla beatitudine ingenua. Così l'umanità si divide in una minoranza di capi – uomini liberi, che scelgono il bene o il male per convinzione interiore, – e una schiacciante maggioranza che forma il gregge obbediente di schiavi felici. Perché la massa dell'umanità raggiunga questo stato paradisiaco sulla terra, la minoranza scelta dei capi deve prendere su di sé la tragicità dello spirito in tutta la sua gravità. L'umanità soltanto allora può assaporare la beatitudine dell'ingenuità infantile, quando essa sia stata educata nello spirito dell'obbedienza cieca a un potere non limitato da nulla.

La sorte dell'uomo caduto – la tragedia della conoscenza del bene e del male, la necessità di portare la responsabilità del proprio destino – è così, essenzialmente, immutabile. L'unica cosa che si può fare è preservare la *maggioranza*, cioè l'uomo medio, da questa tragedia, a spese della minoranza, costretta a imporre a se stessa questo fardello. Per di più, a questo scopo la minoranza che guida dovrebbe, oltre al fardello di assumere decisioni autonome, prendere volontariamente su di sé anche il peccato dell'inganno e della coercizione degli altri. Poiché lo scopo, cioè il paradiso terrestre per tutta l'umanità, è raggiungibile soltanto grazie alla coercizione e all'inganno, e il presupposto di questo è il disprezzo per la personalità della maggior parte degli uomini.

Così si rivela la tragica dialettica di ogni aspirazione alla beatitudine ingenua. Lo stato di innocenza infantile, non sfiorata dallo spirito, al di là del bene e del male, per la sua sostanza presume una grandissima tensione della spiritualità autocratica, sconfinante nella disumanità, presuppone l'assunzione su di sé del *peccato*, il mettersi sul cammino che ci propone «lo spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere»¹⁵. La sostanza più profonda di questo peccato consiste nel *disprezzo per l'essere umano*: poiché la compassione per i bisogni dell'umanità e la versione da qui derivabile della sua salvezza, della liberazione dell'uomo dal fardello dell'assunzione di decisioni libere si fonda sulla convinzione che questo fardello è al di sopra della sua forza,

15. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 229 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 365].

che l'essere umano è un essere debole, irragionevole e bisognoso di quiete e di tutela. In altre parole, la persecuzione dello scopo della beata ignoranza per la maggior parte degli uomini richiede l'annullamento dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio, richiede per così dire l'uccisione del suo spirito.

Ma come stanno le cose con il secondo anello dell'antinomia, la libertà anarchico-irrazionale, che è in un certo senso il tratto principale dell'uomo come essere ispirato? Una vera antinomia non può mai essere risolta attraverso la negazione incondizionata della presenza di un anello e il riconoscimento della legittimità dell'altro. Dostoevskij è lontano dall'affermare incondizionatamente il valore della libertà anarchicamente inquieta. Egli ne analizzò la dialettica fino all'estrema profondità. Una serie di personaggi tragici dei suoi libri (Raskol'nikov, Stavrogin e Kirillov, ma anche Ivan Karamazov) è concepita per testimoniare questa dialettica. Il nudo concetto della libertà, privo di contenuto, si trasforma inevitabilmente nella coscienza di sé come superuomo, nella convinzione che all'audace tutto è permesso, che questi non trova ostacoli in nulla (Dostoevskij lo definisce col concetto di «Uomo-dio», in contrapposizione al «Dio-uomo», Cristo). La dialettica di una simile concezione della libertà nel superuomo consiste, tuttavia, nel fatto che l'illimitatezza spirituale assoluta, che sembrerebbe promettere all'uomo una ricchezza inesauribile, in realtà lo priva di ogni base interiore, svuota e dissolve la sua essenza. Dalla pura, informe potenzialità non c'è via di uscita, non c'è passaggio all'assunzione positiva di decisioni. L'arbitrio assoluto è pari per l'uomo alla debolezza assoluta, giacché esso gli toglie una base solida sotto i piedi. Come principio assoluto la libertà elementare di per sé risulta un potenziale demoniaco di non essere e di autodistruzione.

Un accenno all'uscita da questo dilemma si trova nelle parole del Grande Inquisitore rivolte a Cristo: «Tu volesti il libero amore dell'uomo, volesti che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te»¹⁶. La libertà, e propriamente la libertà elementare della pura spiritualità, la capacità di superare i limiti della propria personalità, è il presupposto

16. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., p. 369].

imprescindibile della vita spirituale e creativa, poiché essa è l'unico stato, non sostituibile da nessun altro, in cui Dio tocca il cuore umano, e l'uomo entra in contatto con Dio. È a questa estrema profondità dell'uomo che anche Dio si rivolge. Ma la libertà diventa feconda e porta dalla potenzialità all'attualità positiva soltanto quando l'uomo è infiammato dall'*amore*, cioè dall'immediato amore per Dio, come per il principio assolutamente solido, la cui bellezza «incanta e conquista» l'essere umano. L'amore liberamente scelto, la «conquista e fascinazione» interiore: ecco la sintesi che supera la contraddizione tra la costrizione dall'esterno e la libertà illimitata, ciò che Hegel chiama «*aufgehoben*». Con ciò stesso si supera anche l'antinomia degli ideali di infantile, ingenua beatitudine e di spiritualità libera. Non sono in grado di superare la maledizione che pesa sull'uomo dai tempi del peccato originale, dopo che egli aveva assaggiato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, né la folle beatitudine dell'ingenuità, né la libera agitazione dello spirito, chiuso vacuamente in se stesso. Al contrario: *di per sé sia l'una, sia l'altra* sono demoniache. Poiché ovunque l'uomo cerchi la suprema perfezione *in se stesso*, separandosi da Dio – che sia per l'ingenuità infantile e la beatitudine, o per la superumanità, l'umano-divinità – ovunque l'uomo si arrende alla tentazione, si mette su una strada ingannevole, che lo conduce alla rovina.

Non esiste una strada larga, facile, verso il paradiso terrestre, in cui si possa raggiungere la beatitudine immediatamente, senza fatica. L'uomo non può sfuggire la fatica e l'ansia della lotta spirituale, poiché in questo consiste anche la dignità e la somiglianza umana con Dio. Questa stessa lotta – che nella sua forma chiusa, isolata, non dà altro che un'ansia sterile, divorante e annichilente l'uomo stesso – diventa creativa non appena la trasformi l'amore volontario per Dio, che fornisce all'uomo una base salda. La strada vera non è la negazione della presenza del bene e del male, come se fosse un fardello inutile, immaginario. Ma questa strada, e non una ribellione cupamente superba contro la presenza del bene e del male, è il superamento della loro trascendenza, quando il bene e il male governano l'uomo come forze estranee, attraverso la costrizione, gli ordini e i divieti. Il superamento della trascendenza, con il quale contemporaneamente si ottengono sia la libertà, sia la beatitudine, si radica

nell'*amore*, e propriamente nell'amore per il Dio-uomo, nella «libera sottomissione» alla Sua bellezza. Il Dio-uomo – cioè al tempo stesso sia Dio, sia uomo – combina il trascendente con l'immanente, trae l'uomo dal suo isolamento e dalla condizione di abbandono da parte di Dio, senza nessuna costrizione, senza negare la natura libera, creativa dell'uomo. Qui, nella sua spiritualità libera, creativa, non limitata e non legata da nulla da parte del potere, avviene il *trascende te ipsum* agostiniano, l'autodeterminazione salvifica dell'uomo, che lo porta alla libertà e beatitudine vera, positiva.

A questa strada vera, ma stretta, a seguire la quale Cristo chiama l'umanità, è opposta l'ampia, ingannevole strada del Grande Inquisitore. L'erroneità di questa seconda via, in cui consiste anche il significato più profondo attribuito da Dostoevskij alla *Leggenda*, si spiega in ultima istanza con il fatto che questa via è fondata sull'azione reciproca di *entrambi* i fenomeni demoniaci sopra ricordati. Entrambi questi fenomeni, la demonicità del superuomo e la demonicità della beatitudine in condizione di asservimento spirituale, di autoannullamento, si condizionano l'un l'altro. Proprio ritenendosi un superuomo, andando per la via del superuomo, che pretende da lui il disprezzo per il resto dell'umanità, il Grande Inquisitore giustifica la sua intenzione di condurre l'umanità verso l'ottusa beatitudine dell'autoannullamento spirituale; di qui egli attinge anche la sua sicurezza della raggiungibilità di questo scopo. Tuttavia se l'uomo, proprio *in quanto uomo*, non è pronto a portare la responsabilità della propria lotta spirituale e dell'autodeterminazione, senza prestare ascolto in ciò ai richiami di Dio verso la vera salvezza, senza rispettare la dignità di ogni essere umano, allora egli si arrende alla seduzione nell'aspetto della duplice demonicità interconnessa: la superumanità, da una parte, e il trovarsi nella condizione ottusamente beata dell'asservimento dall'altra. La conoscenza della reciproca connessione di questi due aspetti della demonicità illumina il tema immediato della *Leggenda*: la problematicità della possibilità di rendere felice l'umanità, dopo averla divisa in coloro che guidano e coloro che sono guidati. È vero, essere guidati è un principio divino: è necessario all'uomo perché, essendogli concesso il proprio isolamento, sarebbe votato all'autoannullamento. Tuttavia, la guida vera, ultima, da parte dell'uomo è la guida da parte di Dio, più esattamente del Dio-uomo, che fa appello a ogni

persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio, perché l'uomo sappia *dirigersi da sé*. Ma questo, di nuovo, è possibile soltanto con l'aiuto del Dio-uomo. Ogni altra direzione dell'uomo – attraverso l'autorità, la severità, l'educazione, l'inculcargli ordine e disciplina – tutto questo è buono, necessario, utile, ma soltanto a condizione che questa direzione sia fondata sulla guida originaria dell'uomo da parte di Dio, tragga da lì il suo potere e la sua competenza. In ogni altro caso è demonicità. E Aleša Karamazov definisce correttamente ciò che Dostoevskij riconosce apertamente per bocca di Ivan: la perniciosità del Grande Inquisitore. Aleša indovina il suo unico segreto, e precisamente che l'Inquisitore non crede in Dio.